

## ДО ПИТАННЯ ПРО ГЕНЕЗУ СОВІСТІ THE QUESTION OF THE GENESIS OF CONSCIENCE

*В статті на основі теоретичного аналізу праць, присвячених дослідженню совісті, робиться висновок про неправомірність використання онтогенетичних концепцій розвитку людини у якості теоретичної основи пояснення витоків моралі та редукування такого складного феномену до лише однієї його форми існування. Зокрема піддається критиці поширений у філософії та культурології підхід, згідно з яким специфіка процесу формування моральної свідомості людини в її історії розкривається через такі форми соціального контролю, як страх, сором та провина. Натомість, автор пропонує розглядати поведінку людини у єдності її як соціального, так і біологічного вимірів. Виділивши певні протолюдські якості людини та продемонструвавши як вони розвиваються та збагачуються специфікою формування соціального в її історії, автор пропонує класифікувати совість на види, взявши за основу специфіку культурологічних типів соціальної регуляції: природно-інстинктивного, обцинно-групового та особистісного.*

**Ключові слова:** совість, автономна мораль, соціальний контроль, протолюдські якості, емпатія, типи соціальної регуляції, природно-інстинктивна совість, обцинно-групова совість, особистісна совість.

*В статье на основе теоретического анализа трудов, посвященных исследованию совести, делается вывод о неправомерности использования онтогенетических концепций развития человека в качестве теоретической основы пояснения истоков морали и редуцирования такого сложного феномена лишь к одной его формы существования. В частности критикуется распространенный в философии и культурологии подход, согласно которому специфика процесса формирования морального сознания*

человека в его истории раскрывается через такие формы социального контроля, как страх, стыд и вина. Вместо этого, автор предлагает рассматривать поведение человека в единстве его как социального, так и биологического измерений. Выделив определенные проточеловеские качества человека и продемонстрировав, как они развиваются и обогащаются спецификой формирования социального в его истории, автор предлагает классифицировать совесть на виды, взяв за основу специфику культурологических типов социальной регуляции: природно-инстинктивного, общинно-группового и личностного.

**Ключевые слова:** совесть, автономная мораль, социальный контроль, проточеловеские качества, эмпатия, типы социальной регуляции, природно-инстинктивная совесть, общинно-групповая совесть, личностная совесть.

*In article on the basis of theoretical analysis of works devoted to the study of conscience, the conclusion about the illegality of the use of ontogenetic concepts of human development as theoretical basis for the explanation of the origins of morality and the rejection of such a complex phenomenon to just one of its forms of existence. In particular, criticized a common in philosophy and cultural science approach, according to which the specificity of the process of formation of moral consciousness of man in his history is revealed through these forms of social control, as fear, shame and guilt. Instead of, the author proposes to examine human behavior in the unity of its social and biological dimensions.*

*Highlighting certain protohuman qualities and demonstrating how they develop and are enriched by the specificity of the social formation in its history, the author draws attention to the existence of biological preconditions of conscience, which is the instinctive nature and cannot be reduced to the kinds of conscience that has a social nature. On this basis, it is proposed to classify the conscience of the species, based on the specificity of cultural types of social regulation: the natural-instinctual, community-group and personal.*

**Key words:** *Conscience, Autonomous morality, Social control, Protohuman quality, Empathy, Types of social regulation, Natural-instinctive conscience, Community- group conscience, Personal conscience.*

**Постановка проблеми та її актуальність:** Сьогодні наша цивілізація з усіма своїми структурами культури постала перед життєво важливим для неї вибором майбутніх перспектив свого подальшого існування: або продовжувати використовувати апробовані механізми її відтворення, в основі котрих лежать інформаційні технології маніпулювання свідомістю та поведінкою людей, або здійснити прорив до становлення особистості та гуманізованого суспільства. Серед головних його ознак є здатність людини до совісних актів, котрі, в свою чергу, є умовою вільного волевиявлення нею свого внутрішнього, особистісного змісту, формування її як всебічно розвинутої, універсальної істоти. Саме тому дослідження такого складно структурованого феномена як совість може бути продуктивним лише за умови виведення його на рівень міждисциплінарного аналізу, що дасть змогу подолати неминучі в таких випадках обмеження вивчення його лише рамками якоїсь однієї науки, синтезувавши етичний, антропологічний, психологічний, культурологічний підходи, означити совість як інтегративну категорію, котра включатиме у себе у якості своїх структурних компонентів, феноменів та корелятивів і такі категорії, як сором та провину, страх, честь, обов'язок тощо.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Теоретичний аналіз праць, присвячених дослідженню совісті, де тон традиційно задають соціальні психологи та культурологи, вказує на актуальність питання пошуку чітких критеріїв, які в повній мірі розкривали б зміст даного феномену, особливо в частині його диференціації від провини, сорому, страху як форм соціального контролю. (І.С. Кон, 1979; Г.А. Брандт, О.М. Лобок, 1991; В.В.Вічев, 1978; Т.Г. Стефаненко, 1999 та ін..). В працях зарубіжних авторів з даної проблематики акцент здебільшого робиться на описуванні результатів

емпіричних досліджень, метою котрих є порівняння совісті (провини) та сорому. (H.B. Lewis, 1987 ; K. C.Barrett,1995, J.P. Tangney, 1990; R.F. Baumeister, A.M. Stillwell, T.F. Heatherton, 1994; M. Lewis, 1995; J.P. Tangney, R.S. Miller, L. Flicker, D.H. Barlow, 1996, T.J. Ferguson, S.L Crowley, 1997 та ін.).

Головним недоліком цих досліджень є відсутність концептуального підходу до розуміння феномену совісті, і зокрема, відсутність серйозного та глибокого теоретичного аналізу ролі совісті (провини) в процесах соціальної регуляції. В свою чергу, невизначеність змістовних границь понять сорому та провини, обмеженість методологічних можливостей використання їх в дослідницькій практиці, брак зрілого понятійно-категоріального апарату, загальноприйнятого у середовищі дослідників, обумовлена контраверсійними тенденціями: з одного боку, має місце нечітка структурованість і прагнення різних шкіл та напрямків продемонструвати свою унікальну бачення даних соціокультурних феноменів аж до абсолютизованого «плюралізму»; з другого, не дивлячись на це, - прагнення до пошуку якогось єдиного та універсального «інтегралу» совісті, ціною якої є їх збіднення та надмірна схематичність.

**Мета написання статті.** Завдання даного дослідження є виявлення специфічних типів (форм) совісних актів людини у єдності її як соціального, так і біологічного вимірів, де в якості підстави такої диференціації будуть розглянуті особливості культурологічних типів соціальної регуляції: природно-інстинктивного, общинно-групового та особистісного.

**Виклад основного матеріалу.** Якщо говорити про зазначену вище тенденцію в дослідженні даного феномена до надмірної схематичності, то в сучасних дослідженнях важко не помітити домінування теоретичної моделі совісті, зважаючи на найбільш часті посилання на неї як зарубіжних, так і вітчизняних авторів, американського психолога Л. Колберга. Його теорія морального розвитку має на меті розкрити найбільш важливі етапи процесу становлення та засвоєння соціально прийнятних норм поведінки. Позиція Л.

Колберга у якості теоретичного підґрунтя опиралась на теорію морального розвитку Ж. Піаже, а дещо згодом і ідеї Л. Виготського щодо взаємозв'язку моральної свідомості та розумового розвитку особистості.

В теорії морального розвитку Л. Колберга мораль постає насамперед як продукт суспільного договору, і в тій мірі, у якій людина усвідомлює це та на нього орієнтується, її судження можна відносити до того чи іншого рівня морального розвитку. Виділяючи три таких рівні, дослідник кожен з них розмежовує на дві стадії. Примітно, що на дійсно совісні акти у своїй поведінці людина стає спроможною лише тоді, коли вона досягає третього, т.зв. «постконвенціонального» рівня морального розвитку. Тут особистість характеризується самостійністю моральної рефлексії, котра ґрунтується на власних критеріях. П'ята стадія цього рівня, зокрема, передбачає орієнтацію на суспільний договір, права людини тощо. Прагнення зберегти цінності суспільства, справедливий моральний порядок тут диктується почуттям власної гідності (людина не вдається до аморальних вчинків, оскільки вважає їх негідними для самої себе).

Шоста стадія («автономна мораль») характеризується формуванням особистої совісті та сформованими самою людиною універсальними моральними принципами. Людина стає здатною до етичної поведінки, незалежно від законів та думок інших. Їй притаманна власна етика, тобто універсальні і незмінні етичні принципи, що дозволяють перетворювати моральні вимоги у свою потребу поводити себе належним чином, вона сама хоче того, чого вона раніш повинна була робити за спонукою ззовні. Спосіб мислення на постконвенціональному рівні передбачає здатність до максимальних узагальнень, постулювання абстрактних етичних положень, системного оцінювання суперечливих явищ, беручи до уваги їх різні аспекти, вміння принципово відстоювати власну точку зору, залишаючись при цьому відкритим майбутньому. На цьому рівні принципи повинні опиратись на об'єктивні норми та всеохоплюючу логіку, котрі вже, не являючись

конкретними правилами, виходять за рамки як соціального консенсусу, так і егоїстичних особистісних пріоритетів, породжуючи мораль, орієнтовану на індивідуальні принципи совісті. На думку самого Л. Колберга шостої стадії досягає менше 10 % людей у віці 16 років і старше. При цьому він особливо зазначав, що між типами моральної орієнтації та конкретними віковими групами немає жорсткого зв'язку, і в кожній віковій групі можуть бути індивідууми різного рівня морального розвитку [ Kohlberg, 1969: с.347-380].

Дана теорія у своїх основних моментах збігається з підходом, котрим широко послуговуються філософи та культурологи для відтворення закономірностей соціокультурного розвитку та характеру людських взаємовідносин на різних етапах історії. Зокрема, специфіка процесу формування моральної свідомості в ряді наукових досліджень розкривається через такі регулюючі людську поведінку форми соціального контролю як страх, сором та провина (совість). В свою чергу, філософсько-культурологічна типологія страху, сорому та совісті (провини) в цілому відповідає загальноприйнятим в цій літературі рівнями розвитку моральної свідомості індивіду – доморальному, конвенціональній моралі та автономній моралі. Причому вважається, що на рівні конвенціональній моралі створюються лише передумови власне моральної свідомості (автономній моралі), оскільки зовнішньо задані суспільством норми та вимоги на рівні конвенціональній моралі ще не передбачають внутрішньої згоди з ними індивіду. Натомість для автономній моралі така внутрішня узгодженість є обов'язковою. Крім того, культурологічні категорії страху, сорому і провини майже цілковито накладаються на головні типи соціальної регуляції: природно-інстинктивний, общинно-груповий та особистісний [ Кон, 1984: с. 664-666].

Звернення до проблеми соціокультурного становлення людини є актуальним особливо з точки зору перегляду філософських позицій нашого радянського минулого, котрі базувались на історичному матеріалізмі,

концептуально оформлюючись в термінах «соціально-історична сутність людини», «діалектичні закони розвитку» тощо. Сьогодні гостро затребуваним є опрацювання нових підходів в дослідженні становлення людини, котра на протязі своєї історії постійно шукала можливості встановлювати та підтримувати принципи власного існування у системі взаємодії з собою подібними та середовищем. Для досягнення поставленої мети варто врахувати не тільки весь комплекс наук про людину – психологію, філософію, соціологію, етнографію та антропологію, як про «*homo sapiens*», спрямованих на дослідження таких її аспектів, як розум, воля, віра тощо, а й звернутись до неї як до істоти природної (біологічної) з її інстинктами, психологічним автоматизмом, бажаннями тощо і відповідно задіяти результати досліджень біологів еволюціоністів та етологів. Останні, зокрема, наполягають на визнанні іманентної природності людини. Людина є занадто складною та суперечливою у своїх життєвих потребах та прагненнях істотою, щоб намагатись редукувати її сутність лише до якогось одного знаменника. Це означає, що сутність та походження людської соціальності може бути розкрита лише у тісній взаємодії з підходом, де людина постає і як об'єкт «наук про природу», а проблема антропогенезу значною мірою може бути вирішена через вирішення проблеми морфогенезу – виникнення та закріплення ознак, котрі відрізняють власне людину від її найближчих предків у еволюційному ланцюзі. Тим більше, що сьогоднішні успіхи генетичних досліджень людини, дають змогу підійти до неї як до «об'єктивної реальності», сформованої у вигляді геному, здійснюючого трансляцію фенотипу людини. Це означає, що деякі аспекти людської поведінки визначаються генетично детермінованими програмами, у відповідності з якою корелюються і програми її культурного буття.

Визнання родо-видової стабільності людини, дає підстави говорити про існування певної статичної моделі «вічної людини», в основі якої лежить певний набір протолюдських якостей, де вирішальну роль відіграють як

генетично успадковані патерни поведінки, так і патерни, обумовлені специфікою формування соціального. Ці протолюдські якості з виходом її носія на рівень раціональних практик культури з усім її конкретно-історичним різноманіттям змістовно збагачуються, поглиблюються, знаходячи своє категоріальне оформлення, проте істотно не можуть відриватись від своєї первинної основи. Відтак і категорії, через які розкривається сутність буття людини, можуть бути правочинними як по відношенню до сучасної людини, так і людини попередніх епох, включаючи й первісну. Тому сама ідея становлення цих людських якостей внаслідок тривалого історичного процесу, як і будь-які спроби його реконструкції через призму категорій страху, сорому та совісті, зокрема, навряд чи можуть бути корисними для подібних досліджень. Насамперед це стосується тих досліджень людини, котрі зорієнтовані на тезу неподільності становлення індивідуального та соціального. Іншими словами, виникнення базових, протолюдських якостей людини не можуть бути пояснені з позицій досліджень в царині психології, а саме, специфіки онтогенетичного розвитку сучасної людини.

Йдеться насамперед про теорію рекапітуляції німецького біолога Е. Геккеля. Ще у 1866 р. він висловив теоретичне припущення про те, що сукупність послідовних форм, яких жива істота набуває в процесі своєї індивідуальної еволюції від яйцеклітини до розвинутого стану (онтогенез), являє собою коротке й швидке відтворення того ряду форм, які проходять предки даного виду з найдавніших часів до теперішнього часу (філогенез). Е. Геккель формулює біогенетичний закон по відношенню до ембріогенезу: онтогенез є коротке й швидке повторення (рекапітуляція) філогенезу. Цей закон був перенесений на процес онтогенетичного розвитку дитини. С. Холл, зокрема, в процесі своїх досліджень дійшов висновку, що дитина у своєму розвитку коротко повторює розвиток людського роду від первісної дикості до сучасної культури: минає періоди дикунства, полювання, догляду за тваринами, землеробства, промисловості й торгівлі. Холл стверджував, що



послідовність і зміст етапів розвитку задані генетично, і тому ні ухилитися, ні обминути якоїсь стадії свого розвитку дитина не може. Учень Холла Д. Гетчинсон на основі теорії рекапітуляції створив свою періодизацію психічного розвитку, критерієм у якій була зміна способів добування їжі. На цій підставі він виділяє 5 основних фаз в психічному розвитку дітей, за якою психічний розвиток первісної людини, скажімо, не повинен виходити за межі другої стадії (полювання та захоплювання), котрий прирівнюється до рівня розвитку дитини у віці від 5 до 11 років.

Подібні теоретичні конструкти використовуються у якості методологічної основи, зокрема і в згадуваній уже нами концепції Л. Колберга, для з'ясування специфіки формування моральних якостей людини. Логічним наслідком такого підходу є бачення людини на початкових етапах її історії як істоти з інтелектом та психікою дитини, котрій нібито ще невідомі докори сумління, моральні переживання а її поведінка цілковито визначається дією надособистісних регулятивів, котрі в свою чергу знаходяться у арсеналі виключно таких форм соціального контролю, як страх та сором.

Проте існують і інші дослідження, в котрих стверджується, що мислення первісної людини принципово не відрізняється від мислення сучасної людини. Воно функціонує за одними і тими ж законами, має ту ж саму психічну структуру, характеризується тими ж властивостями та механізмами розумової діяльності, відрізняючись від нашого лише за змістом, котрий, зрозуміло, не може не мати конкретно-історичної специфіки. Це означає що розум людини, не має значення до якої історичної формації вона належить, уже генетично готовий до засвоєння як логічного апарату, так і різноманітного змісту будь-якої культури, включаючи найвищу.

Одним із перших дослідників, котрий висловлював подібні думки був Е. Тайлор. У його еволюціоністській концепції первісна людина є таким собі «філософствующим дикуном», мислення якого є таким же логічним як і

сучасної людини. Ідею про принципову єдність свідомості людства на всіх етапах його історичного розвитку зустрічаємо і у В.І. Вернадського, на думку котрого розум є складною соціальною структурою, побудованою як для людини нашого часу, так і для людини епохи палеоліту на одному і тому ж фізіологічному субстраті, але за різної соціальної обстановки, котра складається історично [Вернадский, 1975: с. 67]. З ними солідаризується і авторитетний американський етнограф першої половини ХХ століття Ф. Боас, який вважав, що у більшості випадків відмінності між людиною цивілізованою та первісною виявляються скоріш надуманими, аніж реально існуючими [Боас, 1926: с. 64].

Варто також повернутись і до питання формування тих якостей людини на зорі її існування, котрі вважаються суто людськими. Однією з таких зазвичай вважають стримування зоологічного індивідуалізму і відтак розглядають як головний вододіл між тваринним світом і суспільством. Безсумнівно, саме людина виявилась спроможною до максимального та цілковитого обмеження суто природних спонукань, аж до самопожертви, в забезпеченні родового інтересу. Однак дана якість притаманна, тією чи іншою мірою, всім високо розвинутим представникам тваринного світу Та й поділ між біологічним та соціальним є значною мірою умовним. Протистояння біологічного та соціального начал, яке з самого початку начебто набуває ступеню антагонізму – це лише один з теоретичних конструктів, запозичений з курсу історичного матеріалізму. Поділ буття на природне та соціальне має сенс лише на абстрактно-категоріальному рівні. Проте, як справедливо стверджують деякі дослідники, він є хибним онтологічно, з позицій вчення про еволюцію. Навіть пропонується між цими двома світами мислити третій світ – постприродний, котрий типологічно відрізняється як від тваринного, так і від соціального. Саме в його рамках, як вважають, і відбулась «грандіозна еволюція біологічної конституції індивідів і культури і способів організацій груп» [Шалютин, 2011: с. 16-17]. Більш продуктивним шляхом до вирішення проблеми, на нашу думку, було б

скористатись, натомість, схемами діалектики, і мислити біологічне та соціальне як ті ж діалектичні (і тому відносні, умовні) протилежності, котрі у пікові моменти протиріччя між ними демонструють здатність переходити одне в одне, «своє інше» (Гегель). Наслідком цього стає теза про те, що процес зародження культури починається вже в царині біологічного, для якого вітальні цінності (безпека, захист життя, рівень споживання тощо) є не менш актуальними та значимими аніж для соціального способу буття. Ті, хто наголошують на існуванні «специфічно людського типу існування» чомусь забувають, що людина не є безплотним духом і в силу цього вимушена підкорюватись діючим в природі законам, котрі поширюються і на область людської поведінки. Йдеться насамперед про такі «несоціальні» категорії поведінки, як домінування, агресія, територіальність, котрі виступають способами адаптації людини до середовища і в цьому розумінні мають неабияке значення в визначенні основних параметрів людських взаємин, основ саме соціальної поведінки. Тому й прагнення встановити контроль над рефlekсами та інстинктами за допомогою встановлених принципів, норм та заборон не варто розглядати як виключну прерогативу людини, а як універсальну умову задоволення вітальних потреб живих істот узагалі.

Ще з кінця позаминулого століття ряд дослідників розглядають соціальність у якості невід'ємного атрибуту поведінки представників тваринного світу, говорячи про існування тваринних суспільств, «соціальну поведінку»<sup>1</sup>, специфіку котрих неможливо пояснити жодним законом природи [Еспинас, 1882: с. 1]. Причому в подібних дослідженнях біологічне та соціальне постають як сторони одного цілого і визначаються одним терміном - «біосоціальне». Сучасний етап у дослідженнях проблеми еволюції біосоціального зазвичай пов'язується з появою праці Е. Вільсона «Соціобіологія: новий синтез» та з роботами У. Гамільтона, Р. Александера, Дж. М. Сміта, В. Ефрoїмсона, Р. Тріверса, Р. Доукінса, М. Рузе та ін.

---

<sup>1</sup> У відповідності з загальноприйнятою у біологічній літературі термінологією, під соціальною поведінкою розуміються явища кооперативної поведінки тварин з розподілом функцій та регуляцією взаємодій.

З точки зору Вільсона, зокрема, соціальність навіть є вторинним (виключно адаптивним) явищем тваринного світу. На доказ цього він вибудовує умоглядну схему, котру називає «сходами соціальності», окремі ступені котрої - асоціальна, протосоціальна, семісоціальна, еусоціальна — проходять біологічні види у своєму філогенетичному розвитку. Причому, «сходи соціальності» дослідник узгоджує з «сходами культуральності» [Lumsden, 1981: с. 54]. Характерно, що ці «сходи» нічого спільного з раціональними, суто людськими практиками не мають. Тому й ірраціональність поведінки членів вже постприродної групи пояснюється зовсім не їхньою неспроможністю осягнути їх сенс, а їх апробуванням існуючою колективною практикою взаємодії, доведеною до автоматизму, де потреба її у раціональному супроводі є абсолютно зайвою та навіть шкідливою. Л. Леві-Брюль стверджував, характеризуючи ментальність первісної людини: «Неприязнь до дискурсивних операцій мислення витікає не із органічної нездатності, а з сукупності звичок, котрі визначають форму та зміст мисленнєвої діяльності [Леві-Брюль, 2015: с130]. Тому й процес антропогенезу варто розуміти як виникнення соціально-детермінованих типів людини, котрі співіснують або змінюють один одного.

Встановивши жорстку кореляціям між морфологічною та біосоціальною еволюціями, соціобіологи та етологи приходять до висновку, що соціальна поведінка має на меті не безпосередню вигоду особин, котрі здійснюють її, а створення належних умов для продовження роду. Іншими словами, в основі кооперації тварин лежить насамперед репродуктивна мотивація. Соціальна поведінка, в свою чергу, соціобіологами конкретизується через такі терміни, як «альтруїстична поведінка», «непотизм», «реципрокний альтруїзм», «соціальна взаємність» тощо.

Таким чином, можна зробити висновок, що моральні норми не варто розглядати як результат виключно людської діяльності, продукт культурно-історичного розвитку, соціальних договорів тощо, їхнє первинне джерело лежить в царині природного, в задоволенні біологічних інтересів.

«...альтруїзм, - пише М. Рузе,- є людською адаптацією, так само, як наші долоні, очі, зуби, руки і ноги. Ми – моральні, тому що наші гени, сформовані у такий спосіб природним добром, сповнюючи нас безліччю думок про те, щоб бути моральними. ... Людські моральні уявлення укорінені в біології так само, як і в культурному середовищі. Мораль,- підсумовує Рузе,- є «...не більше, ніж колективною ілюзією, навіяною нам нашими генами для наших репродуктивних цілей» [Ruse, 1996: с. 504-506].

Єдине, з чим ми не можемо погодитись з соціобіологами, так це з тим, що вони людську моральність вважають феноменом, котрий запрограмований в людині виключно генетично, прагнуть редукувати все багатство її проявів до дії сліпого внутрішнього тиску на носія генів з метою їх відтворення у нащадках. Більш зваженою у цьому розумінні є позиція вітчизняного генетика В. Ефроїмсона. Зокрема він говорить про два джерела, котрі забезпечується єдність етики у колективі. З одного боку, - це велика кількість набутих у процесі соціалізації механізмів - прагнення до винагороди, авторитету, допуск в суспільно вагомому групу, страх покарання, остракізму тощо. З другого, - механізми генетично успадковані. «Страх здійснити антиетичний вчинок, прагнення до етичності, - пише він,- без сумніву, спираються і на совість, властивість спадкову... Будучи в цілому генетично детермінованою, викуваною у вогні природного відбору, совість у цілому і багато її компонентів - почуття у вищій мірі "індуковане", збуджуване, пробуджуване» [Эфроимсон, 2004: с. 25]. І далі «...Еволюційно-генетичний аналіз показує, що людство з самого початку свого розвитку проходило самий жорстокий природний добір на закріплення тих інстинктів та емоцій, котрі ми називаємо альтруїстичними та етичними, що воно проходило жорстокий відбір на становлення загальнолюдського почуття справедливості, що цей природний добір зв'язав все людство єдиним органом – совістю» [Эфроимсон, 2004: с.147].

Повернімося до тези статистичної моделі «вічної людини» з притаманним їй певним набором протолюдських якостей, через котрі

розкривається її біосоціальна природа. Точкою відліку цих протолінійських якостей, очевидно, можна вважати той відрізок часу, котрий вимірюється сотнями тисяч, а то й мільйонами років, коли соціальне та біологічне постають діалектичними протилежностями, переходять одне в одне, є тотожними. Відмова від зоологічного індивідуалізму - з одного боку, означала величезний прогрес у пошуках людством шляхів до його виживання як виду - з другого, - ціною цього був регрес, котрий проявляється у майже повній деіндивідуалізації окремої людської істоти, розчиненні її у колективі, її абсолютній соціалізації.

Діалектика соціального та біологічного на початковому етапі існування людства проявляється в тому, що воно тут перебуває у вищій фазі своєї соціалізації. Соціальне тут постає «своїм іншим» біологічного, збігається з ним на його довершених стадіях існування, котра характеризується тотальним домінуванням закону природного добору та репродуктивної мотивації. А це означає, що ціною набуття індивідом соціальності та примноження його шансів на виживання у ворожому природному середовищі було редукування його вітальних потреб до значно більш примітивних, в порівнянні навіть з приматами, форм біологічного існування. Тут рід за характером зв'язків та відносин, від яких безпосередньо залежить його виживання, нагадує такі суто біологічні ієрархічні системи-організми, як бджолиний рій або мурашник. Проте, якщо у бджіл та мурах взаємодопомога, альтруїзм реалізується біохімічно, то у людей, як наслідок, результат такої діалектичної взаємодії, ми вже знаходимо ще більш сильнішу, ніж у приматів, здатність до співпереживання, до так званого соціального інтелекту, який базується на емпатії – здатності сприймати емоційний стан один одного, розуміти та передбачати його дії тощо. У цьому відношенні дуже важливим для нашого дослідження є висновок, який робить антрополог Ф. Маєрс, характеризуючи ментальність представників однієї з культур австралійських аборигенів. Концепція емоцій у них «...представляє самосвідомість окремої людини як

таку, що визнає сутнісну ідентичність з іншими в такій мірі, у якій інші складають частину її самої» [Myers, 1979: с.365].

Іншими словами, в локальних, об'єднаних тісними кровноспорідненими зв'язками колективах вже в з самого початку діє «золоте правило» моралі - людина в іншій людині бачить саму себе, а тому й ставиться до неї так, як би вона ставилась до самої себе. Прямим наслідком такого «занурення» індивідуальної свідомості у родову є те, що кожен член колективу відчуває свою глибоку спорідненість з первісним колективом. Це, в свою чергу, і робить емпатію, співпереживання головним чинником, котрий визначає особливості внутріродових стосунків. Саме емпатія, очевидно, є основою та початком совісних переживань людини на зорі її історії, котра синкретично вбирає в себе як імпульси, що диктуються генотипом, так і такі ж ірраціональні спонукання, породжені вибухом соціального у постприродних групах. Ірраціональність тут може слугувати причиною синкретизму, в тій же мірі, як синкретизм може живиться ірраціональним.

**Висновки.** Наявність совісних переживань вже у члена постприродної групи, носія протолюдських якостей, констатує їх як біологічні, так і соціальні витoki, дає нам підстави говорити, з огляду на вищесказане, про існування різних видів совісті. За основу їх класифікації візьмемо культурологічні типи соціальної регуляції: природно-інстинктивний, общинно-груповий та особистісний. Відповідно отримаємо три види совісті: природно-інстинктивну, общинно-групову та особистісну. Щоправда, подібне запозичення не є бездоганним, оскільки їх оригінальна семантика дещо, як уже було зазначено вище, розходиться з семантикою похідних від них видів совісті.

Запропонована подібна класифікація совісті на види дасть можливість певною мірою «легітимізувати» та систематизувати концептуальний «плюралізм» у даній галузі досліджень. Людська совість як об'єкт

дослідження є занадто складним феноменом, щоб втиснути його у «прокрустове ложе» якогось одного підходу.

### **Література:**

1. Боас Ф. Ум первобытного человека. Москва; Ленинград: Гос. изд-во, 1926, – 153 с.
2. Вернадский В.И. Размышления натуралиста: В 2-х кн. / Научная мысль как планетарное явление. М.: АН СССР. Ин-т истории естествознания и техники, Кн. 2, 1977, - 191 с.
3. Эспинас А. Социальная жизнь животных. Опыт сравнительной психологии с прибавлением краткой истории социологии. - Спб., тип. д-ра М.А.Хана, 1882 – 496 с.
4. Эфроимсон В.П. Генетика этики и эстетики. М.: Тайдекс Ко, 2004.-304 с.
5. Кон И.С. В поисках себя.- М., Политиздат, 1984.- 335 с.
6. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. Москва: Академический проект, 2015 – 429 с.
7. Лотман М.Ю. Семиосфера. СПб: Искусство-СПб, 2000. - 704 с.
8. Шалютин Б. С. Правогенез как фактор становления общества и человека //Вопросы философии. – 2011. – №. 11.- С. 14-26.
9. Kohlberg L. Stage and sequence: The cognitive-developmental aproach to socialization, in D.A. Goslin (ed.) // Handbook of Socialization Theory.- Chicago: Rand McNally, 1969. - 393 p.
10. Lumsden Ch. J., Wilson E. O. Genes, Mind and Culture. The coevolutionary process. — Cambridge: Harvard Univ. Press, 1981.- 420 p.



11. *Myers F.R.* Emotions and the Self: A Theory of Personhood and Political Order among the Pintupi Aborigines// *Ethos*. New Jersey. 1979. v. 7.

12. Ruse M. The significance of evolution / Michael Ruse // Singer Peter (ed.), *A companion to Ethics*. – Oxford: Blackwell Publishers, 1996. – 290 p.